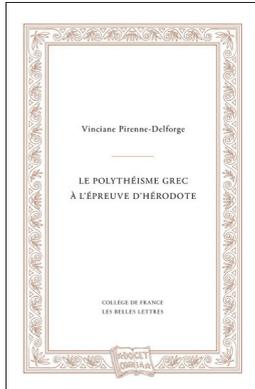


LE POLYTHÉISME GREC À L'ÉPREUVE D'HÉRODOTE & FREMDE RELIGION IN HERODOTS "HISTORIEN"



PIRENNE-DELFORGE, VINCIANE (2020). *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*. Paris: Collège de France et Les Belles Lettres. 256 pp., 21,50 € [ISBN: 978-2-2514-5145-9].



SCHWAB, ANDREAS (2020). *Fremde Religion in Herodots „Historien“*. Religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern. Stuttgart: Franz Steiner. 307 pp., 47,62 € [ISBN: 978-3-5151-2720-2].

FABRIZIO GAETANO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
f.gaetano88@gmail.com

IL 2020 SEMBRA ESSERE STATO UN ANNO PARTICOLARMENTE FELICE per gli studi erodotei. Presento qui di seguito due contributi, apparsi a breve distanza temporale, sul tema della religione. Si tratta di lavori diversi per impostazione metodologica, ma parimenti esemplari della ricchezza di nuove riflessioni che le *Storie*, nonostante la plethora di pubblicazioni sull'argomento, possono ancora suscitare.

Prodotto delle lezioni tenute al Collège de France nel corso dell'anno accademico 2017-2018, il libro di Vinciane Pirenne-Delforge si propone di analizzare l'esperienza religiosa greca utilizzando le *Storie* di Erodoto come filo conduttore dell'indagine. Non si tratta, pertanto, di uno studio che mira alla chiarificazione di un sentimento religioso personale – quello di Erodoto, appunto –, quanto del tentativo di sottoporre i caratteri fondamentali del politeismo greco alla verifica di un'opera composta nel V secolo prima della nostra era. L'uso di Erodoto è preponderante ma non esclusivo, poiché l'Autrice (A., da questo punto in poi) afferma di accogliere volentieri sia altri autori antichi sia documenti non letterari, laddove questi siano ritenuti utili a precisare alcuni passaggi dell'argomentazione.

Pienamente consapevole dei pericoli derivanti da una prospettiva culturale deterministica e della costante necessità di contestualizzazione storica, l'A. ricorre a ciascuna fonte per cercare di rispondere ai dubbi interpretativi che giustificano, in partenza, la scrittura del volume e lo percorrono, poi, per intero: in che senso la pluralità è costitutiva della religione greca? Come si possono spiegare e conciliare fra loro le differenti declinazioni che essa assume in ambiti territoriali specifici? Le figure divine sono dotate di un profilo univoco o quest'ultimo si dissolve nei numerosi epiteti epicorici? Le pratiche locali di sacrificio sono riconducibili o meno a un'usanza sacrificale più ampia e condivisa? Secondo l'A. tutta l'esperienza religiosa greca è attraversata da questa tensione fra generale e particolare, di cui i sei capitoli che compongono il volume esaminano le possibili manifestazioni.

Il primo capitolo (“Religion et polythéisme: des mots aux concepts”, pp. 25-57) è, in realtà, di tipo preparatorio: prima di entrare nei dettagli del tema prescelto, l'A. giudica prudente e opportuno riflettere brevemente sullo sviluppo semantico che ha interessato, nel corso dei secoli, i termini “religione” e “politeismo”.

Del primo vengono rapidamente messi in evidenza il significato attribuito dagli autori romani (Cicerone, soprattutto) – cioè un atteggiamento di rispetto, da tenersi in ogni sfera dell'esistenza – e la sua successiva specializzazione, ad opera di autori cristiani come Tertulliano e Agostino, nell'indicare l'innovativo, unico e vero culto di Dio che ha conquistato tutto l'impero. “Religione” diventa parola connotata nel senso di rivelazione cristiana, e proprio la persistente produttività di questa sua accezione, pur messa in crisi dalle scoperte geografiche e dai nuovi orientamenti della cristianità di XV e XVI secolo, deve indurre gli specialisti delle religioni antiche a un utilizzo cauto ed equilibrato della nozione. Ad ogni modo, considerata la mancanza di alternative lessicali veramente soddisfacenti, l'A., da un lato, ammette l'impossibilità di rinunciare del tutto all'impiego del termine “religione”; dall'altro, dichiara di servirsi del medesimo come categoria operativa al fine di illustrare i comportamenti che le comunità umane adottano in rapporto a entità sovrumane. A questo scopo,

l'A. accetta e riprende la formulazione dell'antropologo statunitense Melford Spiro, secondo il quale "*religion is an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated supra-human beings*".

Le pagine dedicate al termine "politeismo" contengono un diverso ordine di considerazioni. Nonostante la sua evidente matrice etimologica, non ci sono attestazioni del lessema nelle fonti greche antiche: nelle *Supplici* Eschilo usa l'aggettivo *polytheos* per qualificare le *hedrai* di un tempio, ma si tratta di un *unicum*; è piuttosto Filone di Alessandria, autore greco di cultura ebraica vissuto a cavallo tra I secolo a.C. e I secolo d.C., a servirsi con costanza sia dell'attributo che di una sua variante nominale, *polytheia*. L'obiettivo di Filone consiste nel creare un linguaggio polemico contro quelle forme di devozione a divinità che egli condanna come false e ingannatrici: in questa prospettiva, *polytheos* e *polytheia* assumono una forte valenza dispregiativa, tramite la quale Filone sottolinea l'imperdonabile difetto delle religioni che, pretendendo di ripartire la potenza divina in più figure (*poly-*, appunto) e innalzando a esse delle statue, si trovano in contrasto con il comandamento ebraico che impone al fedele di adorare *il* solo e unico Dio.

Secondo l'A., l'influenza del pensiero di Filone sull'inaccettabilità della *polytheia* e sull'associazione tra questa e l'idolatria è tangibile non solo nelle opere dei primi autori cristiani di lingua greca – i quali permettono di registrare la prima comparsa dei composti in *-ismos*, che individuano una tradizione religiosa specifica: "cristianesimo", "giudaismo", etc. – ma anche, e ancora, nella riflessione di due intellettuali francesi del '500: Guillaume Budé e Jean Bodin. Entrambi riprendono la connotazione negativa di *polytheos* e *polytheia* ma, mentre Budé, in continuità con Filone, si mostra preoccupato sostanzialmente dal problema del recupero degli autori classici in chiave cristiana, Bodin devia dalla norma coniano e impiegando "politeismo" per riferirsi alla molteplicità delle eresie cristiane diffuse nel periodo. La svolta decisiva nella storia del termine avviene fra '700 e '800, quando "politeismo" perde la patina denigratoria che lo ha accompagnato per lungo tempo e acquista, al contrario, valore storiografico e descrittivo: nelle opere di Hume, Constant, Müller, Tylor, Frazer, Durkheim, Weber, Usener – a ciascuno dei quali l'A. dedica un sintetico approfondimento –, "politeismo" identifica una fase, iniziale o intermedia, dello sviluppo religioso di un popolo. Nel corso del '900, infine, il termine ottiene progressivamente solida validità scientifica; in riferimento all'esperienza religiosa greca, in particolare, nei lavori di Nilsson, Rudhardt, Brelich, Gernet, Vernant, Detienne, Burkert, Parker "politeismo" appare destinato a mettere in risalto l'organizzazione del mondo sovrumano e la complessità e varietà delle pratiche culturali da esso determinate in contesti altrettanto numerosi e vari. Quest'ultima è anche la definizione di "politeismo" che l'A., in chiusura di capitolo, accoglie esplicitamente.

Il percorso definitorio fin qui tracciato trova naturale prosecuzione nel secondo capitolo (“Hérodote, la religion et l’histoire du polythéisme”, pp. 59-93), nel quale l’A., dopo aver velocemente giustificato la predilezione per il testo di Erodoto sulla base di quattro ragioni fondamentali (la quantità del materiale disponibile; la prospettiva autoriale, che alla conoscenza garantita dalle Muse preferisce la ricerca portata avanti da uomini; la ricchezza dei confronti etnografici con civiltà diverse da quella greca; il conflitto grecopersiano come fulcro della narrazione), procede a un commento del brano nel quale Erodoto descrive le usanze persiane.¹ L’analisi consente all’A. di concludere, innanzitutto, che i *nomoi* sono fenomeni, religiosi e non, sanzionati socialmente, ispirati da precisi sistemi culturali e suscettibili di essere accettati altrove o meno: di conseguenza, la nozione generale di *nomos* desumibile dal passaggio risulta parzialmente sovrapponibile alla nozione di “religione” proposta da Spiro. L’osservazione erodotea sulla stretta connessione fra natura umana delle divinità greche (l’aggettivo è *anthropophyes*) e costruzione di altari, templi e statue, poi, dà modo all’A. di sostenere con forza che per i Greci l’immagine mentale è inscindibile dalla pratica rituale: in altre parole, che le rappresentazioni degli dei e i riti per gli dei sono componenti essenziali dei *nomoi* e si influenzano reciprocamente.

Ora, le divinità che Erodoto include nel proprio lavoro non sono certo le divinità decisamente attive dei poemi omerici; anzi, l’A. dimostra che le *theia pregmata*, le *questioni divine* che lo storico asserisce di non voler affrontare,² riguardano proprio quelle situazioni che rischierebbero di richiamare la spiccata agentività di cui gli dei danno prova nel modello epico. Alle *theia pregmata*, così, Erodoto antepone le *anthropeia pregmata*,³ nelle quali l’intervento divino non è escluso ma relegato in secondo o terzo piano rispetto al contributo e alle azioni specificamente umani. Ciò significa anche che Erodoto è incuriosito più dagli uomini che parlano degli dei che non dagli dei in sé. Il suo apporto fondamentale alla storia del politeismo greco, pertanto, si rivela, per l’A., nelle sezioni in cui la formazione del pantheon è ricondotta ai meccanismi di prestiti nominali fra Egiziani, Pelasgi e Greci⁴ e al ruolo dei poeti.⁵ Gli *ounomata* divini che dall’Egitto giunsero in Grecia attraverso la mediazione dei Pelasgi sono intesi dall’autrice non tanto come trasposizione letterale, che renderebbe ingiustificate le differenze dei significanti, quanto come processo di elaborazione denominativa che segue il riconoscimento di una potenza divina.

1. I 131-132.

2. II 3 e 65.

3. II 4.

4. II 4, 50, 52.

5. II 53.

Per citare l'esempio proposto dalla stessa A., il greco Zeus, che deriva a sua volta da un nome pelasgico non noto, rappresenta la scelta nominale successiva all'identificazione di un dio "straniero" competente nel dominio della sovranità, come può essere l'egizio Ammone. La potenza è prioritaria e a disposizione di tutti – al punto da poter essere mutuata da un'altra civiltà –, mentre la denominazione costituisce una contingenza culturale secondaria. In questo quadro, il merito di Omero e di Esiodo è quello di aver assegnato agli dei *eponymiai*, *timai*, *technai* ed *eidea*. È soprattutto il quarto elemento a suscitare l'interesse dell'A. Queste *forme*, queste *figurazioni* divine *indicate* (*semaino*) dai poeti, sono il prodotto di un atto creativo umano che si traduce nell'attribuzione di qualità antropomorfe (l'*anthropophyes* di cui parla Erodoto), le quali rappresentano, tuttavia, *una sola* modalità di presentificare qualcosa che resta fundamentalmente invisibile. Detto altrimenti, la personificazione degli dei non costituisce una soluzione esclusiva.

Sempre attenta alla dialettica fra particolare e generale, nel terzo capitolo ("Dieux grecs, dieux des Grecs", pp. 95-115) l'A., di fronte alla constatazione del frazionamento epicorico delle figure divine, si impegna nella ricerca di caratteri religiosi che possano dirsi effettivamente collettivi e andare oltre i particolarismi delle singole *poleis*. Punto di avvio è il celebre passo erodoteo sull'*Hellenikon*,⁶ ossia su quello che, per bocca degli Ateniesi, lo storico ritiene contraddistinguere la *grecità*: al possesso di uno stesso sangue e di una stessa lingua si aggiungono usanze simili e *theon hidrymata te koina kai thysiai*. Il neutro plurale *hidrymata*, attestato solo qui nelle *Storie*, rimanda al lessico tecnico della fondazione, cioè indica la realizzazione di un'opera architettonica sacralizzata, in seguito, dal legame con una divinità; la presenza dell'aggettivo *koina*, d'altro canto, rende chiaro come ad agire da fattore di aggregazione non sia la religione greca in generale, ma il caso specifico di santuari (come Delfi e Olimpia) nei quali i sacrifici comuni possono essere compiuti solo grazie a una precedente fondazione comune. Circa quattro secoli dopo Erodoto, il referente religioso dell'*Hellenikon* sarà individuato da Dionigi di Alicarnasso negli dei greci.⁷ È evidente che la situazione è profondamente mutata: se Dionigi sembra ammettere l'esistenza di una categoria generale e astratta di divinità greche, Erodoto, al contrario, mette l'accento su una compartecipazione religiosa transitoria, ancorata a uno spazio dato e, soprattutto, alla pratica reiterata e concreta del culto da parte degli attori coinvolti nella fondazione. Per il primo la prospettiva è culturale; per il secondo, invece, la centralità è tutta del rito: gli dei "comuni" o "greci" di cui si fa menzione nelle *Storie*

6. VIII 144.

7. *Antichità romane* I 89, 4.

sono coloro ai quali sono riservati luoghi sacri panellenici, che sono stati stabiliti per iniziativa condivisa. Nel V secolo a.C., quindi, la spazialità si rivela essenziale al politeismo greco, in quanto la religiosità dell' *Hellenikon* è produttiva solo in territori determinati. Quest' ultimo punto viene dall' A. ulteriormente approfondito tramite la lettura del brano relativo all' *Hellenion* di Naucrati,⁸ il famoso santuario fondato da Ioni e Cari nel Delta del Nilo.

Sulla tensione fra unità e molteplicità l' A. ritorna nelle pagine conclusive del capitolo, domandandosi per quale motivo Erodoto usi *eponymiai* per riferirsi ai nomi coi quali gli Egizi avrebbero chiamato per primi i Dodici Dei, venendo poi imitati in questo, come in molto altro, dai Greci.⁹ Poiché lo storico di Alicarnasso attribuisce esplicitamente le *eponymiai* all' attività poetica di Omero e di Esiodo (si veda *supra*), ci si aspetterebbe che egli impiegasse, piuttosto, *ounomata*. La difficoltà può essere superata, secondo l' A., se si suppone che *ounoma* sia la definizione stessa di Dodici Dei – un nome collettivo – e che le *eponymiai* siano teonimi con funzione discriminante rispetto all' *ounoma* generale. Un gruppo di divinità è concepita come un' entità unica alla quale destinare un culto; questo non esclude, però, la possibilità di livelli di differenziazione fra la parte (ossia la singola divinità) e il tutto.

Il termine *eponymia* costituisce il tema di apertura e di confronto del quarto capitolo, focalizzato in misura maggiore sulla questione denominativa (“Nommer les dieux”, pp. 117-138). L' A. non condivide la distinzione moderna fra *epiteto* ed *epiclesi* – che ha il difetto di perpetuare l' errata dicotomia fra “divinità della poesia” e “divinità del culto” – ma dichiara di adottare la seconda traduzione come categoria operativa per esprimere le designazioni rituali di una divinità. Proprio le epiclesi locali sembrano rappresentare un potente fattore di moltiplicazione del pantheon greco; eppure, per l' A. la diffusione e la varietà delle epiclesi non consentono di ipotizzare né una parcellizzazione esasperata della figura divina né, tantomeno, la creazione di nuovi dei a se stanti – di nuove “persone”, si potrebbe dire. Nel *logos* lidio Erodoto scrive che lo Zeus invocato da Cresò con le epiclesi *katharsios*, *ephestios* e *hetaireios* è lo stesso dio.¹⁰ Secondo l' A., questa precisazione ha un scopo puramente formale: sul piano narrativo, essa mira a chiarire semplicemente la disposizione sintattica degli enunciati e a sottolineare il collegamento fra tutte le epiclesi e il singolo teonimo. Non c' è nessun intento teologico o volontà di fissare una nuova ontologia divina: l' espressione non ha valore di eccezione rispetto a un' inesistente abitudine religiosa dei

8. II 178.

9. II 4.

10. I 44.

Greci a porre ciascuna sfera di competenza – la purificazione, la cura del focolare e la vigilanza sui rapporti fra *hetairoi* – sotto la protezione di uno Zeus autonomo dagli altri due. Allo stesso modo, i commenti rigorosi a un passaggio di Senofonte¹¹ e a un frammento di Callimaco citato da Strabone¹² portano l'A., tramite l'esempio della polinomia di cui gode la dea Afrodite, a ribadire ulteriormente l'unicità della figura divina e a ricondurre la pluralità delle epiclesi alla dimensione dei culti locali. L'analisi conclusiva delle *eponymiai* contenute nei calendari dei demi attici di Torico¹³ e di Erchia¹⁴ e l'esame di un documento proveniente da Cos e relativo a Eracle,¹⁵ infine, confermano che la territorialità e i riti giocano un ruolo fondamentale nel segmentare e strutturare i numerosi aspetti e l'ampio ventaglio di *technai* di una medesima divinità.

Proprio i riti diventano oggetto privilegiato di studio nel quinto capitolo ("Sacrifier aux dieux", pp. 139-159), nel quale la contrapposizione fra generale e particolare è indagata nell'ambito delle azioni sacrificali veicolate dal termine *thysia*. L'A. riconosce al sacrificio greco una sorta di struttura minima – una "*trame sacrificielle*", per usare le sue stesse parole (p. 140) –, di cui il brano di Erodoto sul sacrificio in uso presso i Persiani permette di ricostruire, per analogia e contrasto, gli aspetti essenziali:¹⁶ l'importanza del fuoco e delle libagioni, nonché dell'accompagnamento musicale; gli atti che il/i sacrificante/i deve/ono compiere; la modalità di disporre delle diverse parti della vittima animale ecc. Sul trattamento di quest'ultima una prescrizione rituale, testimoniata da un'epigrafe risalente al II secolo a.C. e rinvenuta in Tessaglia,¹⁷ aiuta l'A. a mettere in luce la consuetudine tipicamente greca. Si tratta di una fonte di grande rilevanza. L'A. nota, infatti, come la presenza di una procedura sacrificale condivisa faccia spesso sì che nelle epigrafi greche relative a *thysiai* non siano contenute indicazioni esplicite in merito agli aspetti del rito giudicati, appunto, di pubblico dominio – "interiorizzati" dal gruppo, per così dire. Ora, l'iscrizione tessalica è prodotto di una comunità religiosa mista – un'associazione di Greci e non Greci dediti al culto di una dea orientale non nominata –, che determina la necessità di specificare ciò che è tradizionale nel *nomos* sacrificale greco; questa stessa esigenza giustifica l'elenco esaustivo delle *splanchna* – le *viscere* – e la descrizione del loro impiego rituale,

11. *Simposio* VIII 9.

12. IX 5, 17.

13. CGRN 32.

14. CGRN 52.

15. CGRN 221.

16. I 132: si veda *supra*.

17. CGRN 225.

i dettagli del quale, al contrario, nel resto della nostra documentazione appaiono solo in caso di variazioni epicoriche del sacrificio rispetto alla “*trame sacrificielle*” generale (un’altra variazione possibile riguarda quello che ciascuna città può scegliere di porre sulle *trapezometa*, le tavole su cui venivano deposte le offerte destinate alle divinità).

Nel sesto capitolo (“*Croire aux dieux?*”, pp. 161-186), come avviene nel primo, l’A. introduce una discussione di tipo lessicale in merito all’opportunità di utilizzare la nozione di “credenza” e il verbo “credere” in riferimento alle religioni antiche. Oltre al problema di essere fortemente connotati in senso cristiano, questi due vocaboli sono caratterizzati da un grado di ambiguità semantica non trascurabile: “credenza” può esprimere sia *ciò in cui si crede* sia *il fatto stesso di credere*; la polisemia di “credere” – *credere a, credere in, credere che* – attiva, a livello mentale, differenti forme di partecipazione e conosce declinazioni del tutto profane e laiche. L’A. si ricollega alla formulazione proposta da Émile Durkheim, secondo il quale le credenze religiose sono “*états de l’opinion*” (o del pensiero) che consistono in rappresentazioni culturali astratte, e ne verifica la validità e la pertinenza all’interno di un’esperienza religiosa, come quella greca, che appare, invece, riservare un certo grado di priorità alla componente concreta delle pratiche rituali.

Il dubbio di partenza concerne l’esistenza di un corrispettivo terminologico. L’A. analizza i due brani erodotei sui costumi dei Persiani e degli Sciti¹⁸ allo scopo di evidenziare una duplice accezione del verbo *nomizein*: l’adesione cognitiva a qualcosa – i Persiani non *ritengono* che gli dei abbiano forma umana, gli Sciti *pensano* che Gea sia la sposa di Zeus; il costume di eseguire o non eseguire qualcosa – i Persiani *hanno l’abitudine* di sacrificare a Zeus sulle montagne più alte, gli Sciti *sono soliti* costruire altari, templi e statue solo per Ares. Il suffisso causativo (-izo) traduce l’iscrizione dell’oggetto nel quadro del *nomos*, ossia in una tradizione la cui sostanza sembra costituita, allo stesso tempo, da una dose di pensiero e da una dose di comportamento. L’espressione *nomizein tous theous* e il sintagma formata da *nomizo* accompagnato da un teonimo e dal termine “dio” (una locuzione per l’esame della quale l’A. compie una breve digressione nell’opera di Pausania) implicano che le divinità siano identificate come tali (sfera del pensiero) e, in seguito, onorate materialmente nel culto per il tramite di azioni definite (sfera del comportamento). La stessa accusa rivolta a Socrate, colpevole di non *riconoscere* gli dei che la polis *riconosce*, evoca, secondo l’A., la duplicità del registro semantico di *nomizein*: al fine di demolire quella che ritiene una diffamazione ingiustificata,

18. I 131; IV 59.

Senofonte¹⁹ afferma che Socrate ha compiuto sacrifici privati e pubblici (registro del fare) e ha sempre ammesso, esattamente come chi pratica la divinazione, che gli dei possano manifestarsi nelle vicende umane attraverso segni (registro dell'identificare).

Per rispondere alla domanda che dà il titolo al capitolo, quindi, l'A. chiarisce come per i Greci *croire aux dieux* non significhi, cristianamente, aderire con fede e fiducia totale a un messaggio rivelato che ha pretese di verità esclusiva, ma sviluppare un sistema fluido e negoziabile di “*états de l'opinion*” e di riti (l'A. recupera, a tal proposito, una definizione dell'antropologa Roberte Hamayon, che parla di “*dynamique spéculative*”). Conseguentemente, nello studio delle religioni politeiste “credenza” può trovare posto solo al plurale e solo nel senso di *rappresentazioni culturali* associate a pratiche determinate: l'esperienza fattiva va di pari passo con la riflessione teorica, producendo, fra i Greci e le loro divinità, modalità di relazione potenzialmente infinite e, senz'altro, in continua trasformazione.

Nell'ultimo contributo del volume (“Dieux épiques, dieux topiques”, pp. 187-204), l'A. si chiede che cosa comportasse il radicamento nello spazio di un qualsiasi culto civico rispetto alla possibilità, per un cittadino che non appartenesse alla medesima comunità politica o una persona che rientrasse in categorie sociali determinate, di prendervi parte. L'A. esamina una serie di episodi di interdizione religiosa – Erodoto racconta che al re di Sparta Cleomene fu proibito di compiere sacrifici sia ad Atene che ad Argo;²⁰ norme rituali conservate su epigrafi vietano l'accesso a donne e schiavi o a chi non ha completato il percorso iniziatico²¹ – e ne deduce, ribadendo un concetto già espresso altrove, che le dinamiche di reciprocità fra le divinità destinatarie del culto e i *politai* non sono astrazioni “*hors sol*” (p. 201), ossia indipendenti dal territorio. In altre parole, pur in presenza di un pantheon condiviso, se uno stesso dio è venerato in due *poleis* differenti la qualità del rapporto suscettibile di essere instaurato – poniamo – da uno Spartano ad Atene o viceversa non sarà la medesima nei due santuari. Anche in questa circostanza, dunque, si ha una conferma della tensione fra generale e particolare che pervade i fenomeni religiosi del politeismo greco.

Il volume si chiude con una ricca bibliografia, un indice delle fonti, suddivise in letterarie ed epigrafiche, e un dettagliato e utile indice generale.

Il lavoro di Vinciane Pirenne-Delforge è lodevole per la profondità dell'analisi e per le prospettive di interpretazione, innovative e originali, che guidano la lettura di

19. *Memorabilia* I 1, 1-5.

20. V 72; VI 81.

21. CGRN 156 e 224.

celebri – e quindi assai studiati dalla critica moderna – passi erodotei (penso soprattutto al brano sull' *Hellenikon*, su ciò che significa per gli Ateniesi – e forse anche per Erodoto? – essere Greci). Alcuni punti, a mio parere, soffrono un po' di mancanza di chiarezza: credo, per esempio, che la sezione sullo sviluppo semantico dei termini "religione" e "politeismo" avrebbe meritato un'esposizione più dettagliata e meno cursoria, in quanto i molti nomi di autori moderni possono generare confusione nel lettore che non abbia contezza della storia degli studi sulla religione greca. Questo non pregiudica, in ogni caso, la comprensione della tesi generale dell'A. sulla materia, l'ampiezza della quale ha costretto senza dubbio a scelte di sintesi e concisione.

Segnalo, inoltre, che alcuni approfondimenti, su cui pure l'A. si concentra a lungo, non mi appaiono così necessari a sorreggere la sostanza dell'argomentazione. Nell'ultimo contributo l'A. dedica molte pagine a un confronto fra la volontà di Cleomene di sacrificare sull'Acropoli di Atene con la pretesa di essere acheo e non doro e la mancata difesa di Troia da parte della dea Atena nonostante le ripetute preghiere dei Troiani. Secondo l'A. i due episodi sono mutualmente intellegibili, ma la connessione con la tematica principale risulta – perlomeno a chi scrive – poco limpida.

Dal punto di vista tipografico e formale il volume appare molto accurato e privo di refusi significativi: segnalo solo, a p. 196, un "Isocrate" in luogo di un probabile "Isagoras".

Il giudizio globale è del tutto positivo. Vinciane Pirenne-Delforge si muove con disinvoltura, ma sempre con eccezionale rigore filologico, fra le diverse fonti a sua disposizione, mostrando l'inopportunità di una qualsiasi dicotomia fra approccio storico e approccio letterario, indirizzati felicemente verso un unico sforzo interpretativo. Il volume è di sicura utilità sia per gli studiosi di Erodoto, che troveranno interessanti proposte esegetiche in relazione a numerosi passaggi delle *Storie*, sia per gli specialisti di religione greca, che potranno disporre di un ulteriore e notevole strumento per tentare di sbrogliare la matassa di un tema vario e complesso.

Il lavoro di Andreas Schwab costituisce l'esito finale di un percorso di formazione universitaria conclusosi nel 2017 presso l'università di Heidelberg. Se lo scopo analitico di Pirenne-Delforge risulta maggiormente diretto verso il politeismo greco, di cui le *Storie* consentono di apprezzare e studiare numerose testimonianze particolari, l'Autore (A., da questo punto in poi), invece, eleva proprio l'opera di Erodoto a oggetto principale dell'indagine, focalizzando la sua attenzione sull'atteggiamento conoscitivo dello storico di Alicarnasso di fronte alle esperienze religiose egiziana e persiana. Così come Pirenne-Delforge, l'A. sottolinea l'insufficienza semantica e lo scarso valore euristico della moderna nozione di religione; dopo alcune pagine dedicate al commento di una selezione di contributi sul tema della religione in Erodoto, l'A. espone con chiarezza il proprio metodo, che consiste nell'applicazione della teoria della pluridimensionalità

religiosa, elaborata da Klaus Hoch nel volume *Einführung in die Religionwissenschaft* e spiegata nel dettaglio nel capitolo introduttivo (pp. 13-42).

Punto di partenza è il rifiuto di una prospettiva esclusivamente teocentrica, che tende a subordinare eccessivamente all'autorità delle potenze divine ogni manifestazione religiosa umana e, per ciò stesso, a rendere unidimensionale la categoria stessa di religione. Per Erodoto stesso, d'altra parte, gli dei non sono prioritari nella descrizione di un'altra civiltà. L'A. sostiene, quindi, la necessità di considerare anche quei fenomeni religiosi nei quali gli dei e i sacrifici non siano esplicitamente menzionati, e per i quali appaia possibile sviluppare riflessioni che coinvolgono, secondo l'organizzazione concettuale proposta dallo stesso A., le categorie di *Soziales, Raum, Zeit, Innere und äussere Sinne, Vergleich und Interaktion*. Questi cinque criteri formano il quadro interpretativo al quale l'A. suggerisce di ricondurre le sezioni erodotee dedicate alla religione egiziana e alla religione persiana. Si tratta di un approccio che permette di abbracciare un'ampia varietà di episodi, e un importante corollario del quale è costituito dalla possibilità di includere anche i passaggi delle *Storie* non focalizzati sui *nomoi*, i quali, per l'A., spesso non permettono di rendere adeguata ragione di tutti gli aspetti – temporali (*Zeit*), estetico/psicologici (*innere und äussere Sinne*), sociali (*soziales*), ambientali (*Raum*) e comparativi (*Vergleich und Interaktion*) – della religione. È un punto importante, su cui l'A. insiste con particolare enfasi nel secondo capitolo (pp. 43-86), nel quale è fornita una serie di esempi esplicativi.

Vero cuore del volume sono, però, i successivi cinque capitoli (pp. 87-269), in cui l'A. dispiega appieno la propria metodologia presentando i fenomeni religiosi degli Egizi e dei Persiani in interazione con i cinque criteri di analisi sopra menzionati. L'A. procede costruendo uno schema argomentativo che resta sostanzialmente invariato (e sul quale, dunque, non appare necessario, a chi scrive, entrare eccessivamente nel dettaglio): al testo greco, accompagnato da traduzione, segue la spiegazione del passo in oggetto e l'invito a rivalutare gli elementi del racconto che sembrano meno vincolati alla dimensione religiosa propriamente detta. In questa prospettiva, per esempio, il brano del secondo *logos* sulla cerimonia religiosa di Bubasti, in Egitto,²² rivela come Erodoto accordi una maggiore preminenza agli attori sociali – il *Soziales*, appunto – rispetto agli addetti al culto.

Il lavoro è completato da un capitolo conclusivo con funzione marcatamente riassuntiva più che sintetica, da un'ampia bibliografia e due utili indici, che consentono di muoversi con agilità nel volume e di ritrovare le sezioni di interesse.

22. Hdt., II 60, 1-3.

Rispetto al contributo di Pirenne-Delforge, il libro di Schwab si segnala per l'abbondanza dei passaggi delle *Storie* esaminati. L'analisi, tuttavia, resta spesso a un livello che appare davvero troppo superficiale: descrizione e spiegazione del singolo episodio non si accompagnano a un reale sforzo interpretativo, al punto che chi scrive ha ricavato l'impressione che Schwab, in più di un'occasione, si limiti a una sorta di parafrasi del testo erodoteo. Non giovano ad alleggerire il dettato, che pure appare fluido e ben costruito, né le insistenti ripetizioni di concetti e idee, che sono stati espressi e chiariti già altrove, né le frequenti anticipazioni che introducono al contenuto di un nuovo paragrafo (e che sono, poi, ulteriormente ribadite in chiusura).

Dal punto di vista scientifico, l'approccio di Schwab è degno di nota nella misura in cui muove da premesse di metodo e da costruzioni teoriche senz'altro solide e non banali; eppure, questa base metodologica non appare adeguatamente sfruttata per interrogare le *Storie* in maniera innovativa o fornire una chiave di lettura originale dell'esperienza religiosa greca. In sostanza e in sintesi, Pirenne-Delforge coglie benissimo il carattere storico-antropologico del fenomeno religioso greco, riuscendo a ricondurre la particolarità di un'esperienza individuale (l'opera di Erodoto) a un quadro sociale più ampio e complesso, interpretato nella sua totalità; Schwab, al contrario, sembra accordare troppo spazio alla semplice narrazione, senza riuscire a cogliere la dimensione culturale del prodotto letterario, esaminato come un oggetto inerte più che come manifesto e oggettivazione dei caratteri di civiltà storicamente determinate.